

Sujeto, identidad y conflicto: El caso Carl Schmitt

José Luis Villacañas Berlanga

1.— *Hostilidades apresuradas*. Hay un lugar común que hace de Carl Schmitt no sólo un analista, sino un instigador de la diferencia amigo-enemigo. Según esta tesis, mantenida igualmente por los receptores de Schmitt en la España franquista¹, el viejo jurista habría buscado potenciar el conflicto como elemento constituyente de la política. Schmitt, se dice, llevado de su pesimismo antropológico, habría cargado las tintas sobre la enemistad². Los amigos han de identificarse entre sí en relación con la figura ordenadora del enemigo común, potencial o real. La definición del ensayo de 1927 *Sobre el concepto de lo político* ha sido entendida así. Por lo general se interpreta que cuando Schmitt dice que «lo político se basa en la diferencia amigo-enemigo», en el fondo quiere decir que es preciso profundizar en las diferencias y en los conflictos con la finalidad de que se radicalicen hasta el punto de generar una relación «ellos/nosotros» en términos de «amigo-enemigo». Sólo entonces tendríamos la esencia de la política. Según esta doctrina, lo político sólo brillaría en el conflicto. La dimensión pública de lo político viene precedida por la dimensión pública del conflicto y éste —esa es la clave— puede ser objeto de una construcción. El político antes de la política sería un técnico en la construcción de conflictos. El sujeto y el orden vendrían después y serían su resultado.

Esta es la recepción de Schmitt y no se le puede negar cierta verdad. Con ella coincidirían otros elementos de su teoría, como la afirmación de que la política en sí misma no tiene contenido propio³. En realidad Schmitt consideró que cualquier elemento de la realidad de los grupos humanos puede en potencia elevarse

¹ Javier Conde sobre todo, quien aborda los temas aquí tratados en *Teoría y sistema de las formas políticas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953, pp. 66 y sigs.

² Cf. José Caamaño Martínez, *El pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt*, Porto y Cía. La Coruña, 1950, p. 117.

³ «Das Politische kann seine Kraft aus den verschiedensten Bereichen menschlichen Lebens ziehen, aus religiösen, ökonomischen, moralischen und andern Gegensätzen; es bezeichnet kein eigenes Sachgebiet, sondern nur den Intensitätsgrad einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen, deren Motiven religiöser, nationaler (im ethnischen oder kulturellen Sinne), wirtschaftlicher oder anderer Art sein könne und zu verschiedenen Zeiten verschiedene Verbindungen und Trennungen bewirken». *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Duncker & Humblot, Berlin, 1964, pp. 38-39.

a conflicto constitutivo de la política. El formalismo propio de las categorías amigo-enemigo estaría diseñado por una especie de espíritu del mal de la historia⁴ que buscaría siempre los motivos o las ocasiones para identificar la ocasión del conflicto. El resto lo haría la propaganda como técnica de construcción y radicalización. Esta sería la base de la acusación de Löwith a Schmitt, que hizo de él un oportunista⁵. Desde este punto de vista, el formalismo de la diferencia amigo-enemigo está diseñado para garantizar el conflicto constitutivo de la historia y del sujeto. Los discípulos actuales de Schmitt, como Reinhardt Koselleck, han dignificado estas categorías que atraviesan de forma trascendental el tiempo histórico y la subjetividad, y le han dado el nombre de «histórica»⁶. El conflicto amigo-enemigo sería uno de los *a priori* o trascendentales de la histórica. Su lugar científico adecuado sería una antropología fundamental y una teoría del sujeto. En la propia estructura profunda del sujeto, conformado por la acción social e histórica, reside la diferencia amigo-enemigo. En ella se fundaría una antropología política. El conflicto es así la prehistoria del sujeto.

La leyenda que nos presenta a Schmitt como un aprendiz de brujo nos quiere sugerir que él se ha inventado todo esto. En realidad, de una manera u otra, todas estas cosas se decían en la filosofía desde hacía mucho tiempo y Schmitt pensaba continuar argumentos seculares. Sin ir más lejos, filósofos que son celebrados y reverenciados como Hegel habían llegado a una conclusión cercana⁷. Schmitt no pensaba estar inventando nada. Él, en realidad, pensaba describir los tiempos modernos y su gesto era más bien el de Max Weber, quien siempre se atuvo a una «Wirklichkeitswissenschaft». Ambos creían que identificaban el destino moderno. Situado en otra época, Schmitt pensó que el

⁴ En este sentido, y con una cierta creatividad teórica, Conde entendió que el problema de lo político consistía sobre todo en el encuentro del hombre con la historia, con una historia que debía ordenarse a sí misma al margen ya de la ordenación que le otorgaba desde fuera la trascendencia. La historia, como tiempo plenamente secularizado, era así el supuesto ontológico de la realidad política. Cf. ob.cit. pp. 35-48.

⁵ En realidad le llamó «decisionista ocasionalista», pero el sentido era el de acusarle de oportunismo. Cf. Hugo Fiala (seudónimo), «Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt», *Internationae Zeitschrift für Theorie des Rechts*, 1935, número 9, 2, p. 101-123. Una edición más cercana puede encontrarse en K. Löwith, *Marx, Weber, Schmitt*, prefazione de Ernst Nolte, Sagittari, Laterza, 1994, bajo el título «Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt», pp. 124-166.

⁶ Cf. R. Koselleck, *Histórica versus hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1995. Con introducción de Faustino Oncina y J. L. Villacañas. Para el problema de la histórica y sus relaciones con la antropología y la política puede verse mi «Histórica, historia social e historia de los conceptos», en *Res Publica*, Revista de Filosofía política, n° 11-12, año 6, 2003, pp. 69-95.

⁷ Hegel no recibe sino elogios de Schmitt, exactamente lo mismo que de V. I. Lenin. «Específicamente política es también su dialéctica del pensamiento concreto. La tesis a menudo citada de la transformación de lo cuantitativo en lo cualitativo tiene un sentido político y es expresión del conocimiento de que cualquier contenido objetivo puede alcanzar el punto de lo político y con esto una intensidad cualitativa nueva de la agrupación humana». *Der Begriff des Politischen*, ob. cit. p. 62, nota. Incluso la definición de enemigo de Hegel es reconocida como un antecedente de la definición de Schmitt. «Se trata de una diferencia ética (no en el sentido moral, sino de la 'vida absoluta' en lo 'eterno del pueblo'), como un extraño que es preciso negar en su totalidad viva. 'Una tal diferencia es el enemigo, y la diferencia, puesta en relación, es a un tiempo como su opuesto del ser de la contraposición, como la nada del enemigo, y esta nada equivalente por ambos lados es el peligro de lucha. Este enemigo para lo ético sólo puede ser un enemigo del pueblo y sólo puede ser un pueblo. Porque aquí emerge la individualidad -*Einzelheit*- entonces así es también para el pueblo que en particular se entrega a un peligro de muerte». Ídem, p. 62. Schmitt se lamenta de que el espíritu de Hegel no ha permanecido en Berlín, sino que por la vía de Marx y de Lenin se ha dirigido hacia Moscú. De hecho, confiesa que ese espíritu se ha fortalecido sobre todo por obra de G. Lukács, con su escrito sobre Lenin. La consecuencia es que el pueblo ya no puede ser invocado, sino la clase. Cuando esta irrumpe, las agrupaciones ya no pueden ser las políticas clásicas de un pueblo unido en una eticidad ni la nación en sentido clásico, sino las constelaciones imperiales.

destino moderno no era la jaula de hierro de la burocratización, ni la economía dirigida de Walther Rathenau, ni el burócrata como sujeto, sino sobre todo la política⁸. Y la política era eso que ahora hemos descrito: sujetos constituidos desde la identificación del enemigo. Como veremos, específica de Schmitt es la tesis de que el sujeto humano no puede pensarse sino desde una teoría del sujeto divino. En este punto su gesto era igual de clásico. Más allá de la teología política, siempre cabe registrar en Schmitt una antropodicea, en la que hombre y Dios compartían la estructura de sujeto y sus condiciones trascendentales.

2.— *El destino moderno*. En uno de sus últimos escritos, *Teología Política II*, Schmitt ejerció el deporte favorito de sus últimos años. Aprovechó su excepcional naturaleza y su longevidad para ajustar ciertas cuentas. En este caso le tocó el turno a Erik Peterson, el teólogo converso al catolicismo que, a decir de Schmitt, mantuvo el liberalismo luterano incluso después de su conversión y, por ello, se atrevió a sentenciar el final teológico de la teología política. Este ajustar cuentas no es un rasgo del carácter de Schmitt que despierte simpatías, desde luego, pero haríamos mal en despreciar la agudeza intelectual que genera un laborioso resentimiento. El caso es que en este librito, con la distancia y la edad, hizo un breve pero iluminador recorrido por las obras de aquellos sus años iniciales. Para entender su tesis debemos recordar que Schmitt se dio cuenta de algo decisivo: que su obra surgía cuando la época de G. Jellinek y M. Weber se había acabado. A esta época debía su punto de partida, bien reflejado en su obra inicial *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*⁹. La clave estaba en que, hasta estos dos grandes autores, o hasta la primera guerra mundial, «se podía definir la religión a partir de la Iglesia y la política a partir del Estado». Si generalizamos la tesis podemos decir entonces que los sujetos humanos venían constituidos desde su integración en las instituciones del espíritu objetivo y de ellas derivaban su valor¹⁰. Tras 1917 y la Revolución Rusa ya no se podría decir que el Estado mantuviera el monopolio de la política. Ninguna institución lo hizo. Todas perdieron su legitimidad exclusiva. La época de Weber se había acabado. Otras instancias políticas en lucha efectiva, como el proletariado, contestaron el monopolio del Estado burgués y sus instituciones auxiliares como fuente de legitimidad y de

⁸ «Bajo esta impresión ha surgido la tantas veces citada frase de Walther Rathenau de que hoy no es la política el destino, sino la economía. Más correcto sería decir que, como antes, la política continuaba siendo el destino y que, sólo porque la economía se ha convertido en un elemento político, se ha convertido por ello en destino». *Der Begriff des Politischen*, o. c. pp. 76-77.

⁹ Editado en J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1914. Allí ya puso uno de los lemas fundamentales de su producción: «Zuerst ist das Gebot, die Menschen kommen später», un verso de Th. Däubler, *Das Nordlicht*, II, p. 542. A este libro dedicaría Schmitt un conocido comentario, con el mismo título *Theodor Däublers 'Nordlicht'. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Duncker & Humblot, 1991.

¹⁰ El hegelianismo es el tono fundamental de este libro de Schmitt. «El sentido del Estado se encuentra exclusivamente en la tarea de realizar el derecho en el mundo, por lo que el Estado es el término medio de la serie 'derecho, Estado, individuo'. El derecho, como norma pura, valorativa, que no puede justificarse desde los hechos; el Estado, que extiende la vinculación de este mundo del pensamiento con el mundo de los fenómenos empíricos reales y representa el único sujeto del *éthos* jurídico; el individuo, entonces, al ser captado como ser empírico particular, desaparece ante el derecho y ante el Estado como tarea de realizar el derecho y ha de recibir su sentido mismo y su valor en este cosmos constituido según sus propios normas». *Der Wert des Staates*, o. c. pp. 2 y 3.

constitución de los sujetos. Con ello, el Estado dejó de ser el verdadero sujeto efectivo de la política¹¹ y el director de la vida social.

En realidad, Weber había hablado del Estado como monopolio de la violencia legítima. Al decir Schmitt que el Estado como sujeto de la política se había acabado, quería extraer la consecuencia de que la violencia quedaba liberada y la instancia de obediencia legítima impugnada. Desde ese momento, el Estado nación dejó de constituir a los sujetos. Otros intereses y grupos lo hicieron por él. La lucha se trasladó a grupos sociales y era una lucha a muerte. Schmitt no inventó ese conflicto. De hecho, como demostró tiempo atrás Carlos Herrera, él fue un lector muy agudo de Lenin¹². El caso es que al hacerse con esta nueva época de la sociedad europea, Schmitt expresó la tesis con que se abre *El concepto de lo político*: «el concepto del Estado *presupone* el concepto de lo político»¹³. Y este concepto de lo político era el que diferenciaba amigos y enemigos. El concepto de Estado presupone el conflicto, venía a decir Schmitt. Ahora se había dado muy cercano a una regresión freudiana: el Estado como forma normativa había estallado, los seres humanos carecían de normas unívocas y coherentes que interiorizar y las sociedades europeas habían vuelto a la condición existencial arcaica, previa al Estado, ajena a toda norma y toda legitimidad, al conflicto en el que los seres humanos dispersos se enfrentan con energías libres. Ya no se podía definir la política a partir del Estado, sino comprender y definir el Estado futuro (o su sustituto) a partir de la lucha política. Ahora bien, cuestionada toda legitimidad común —eso es el Estado— sólo queda el conflicto como elemento definitorio de la política, de los seres humanos y del futuro orden estatal o jurídico.

De forma coherente, Carl Schmitt dijo en su reflexión de *Teología Política II* que ya no se podía ofrecer una teoría del Estado, sino una teoría de la Constitución, en sentido fuerte. Las consecuencias para el sujeto eran igual de decisivas. Ya no había pautas institucionales objetivas y constituidas para los sujetos, sino que éstas debían ser ahora constituidas. Entrar en el proceso constituyente es la decisión. Sin este paso kierkegaardiano no se entenderá Schmitt. Todo esto define el papel constituyente del conflicto —anulada ya la legitimidad del Estado—, ese proceso que exige todos los elementos específicamente schmittianos y, entre ellos, el sentido de la diferencia amigo-enemigo. Mas el papel constituyente del conflicto implica una regresión hobbesiana al caos¹⁴ que emerge cuando el Estado y su poder neutralizante han muerto. Ni siquiera entonces, en medio del caos producido por la lucha del hombre con el hombre, el sujeto puede constituirse y fijarse al margen del grupo y de la asociación pública. Este es el elemento católico perenne de Schmitt: *extra ecclesiam nulla salus*. Entonces y sólo entonces tiene sentido la intensificación de una asociación y una disociación humanas, la diferencia amigo-enemigo¹⁵. Este análisis estudia las maneras en que el conflicto puede generar orden y ser constituyente de sujetos e instituciones. La dimensión

¹¹ *Theologie politique II*, 1922-1969, versión francesa editada por PUF, París, 1988, p. 95.

¹² Carlos Herrera, «Carl Schmitt y el marxismo. Puntos de encuentro y de ruptura en la noción de realismo político», *Res Publica*, n. 2, 1998, pp. 35-68.

¹³ *Der Begriff des Politischen*, o. c., p. 20.

¹⁴ Para las reflexiones de Schmitt sobre el caos debe verse *Glossarium*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, p. 217.

¹⁵ *Teología Política*, o. c., p. 96.

sacramental de la institución era para él una conquista perenne del espíritu que le vinculaba a Roma para siempre. Cuando este cosmos decae, sólo se puede constituir otro a través de la identificación de un enemigo, configurar un *nosotros*, fundar una unidad de acción, una soberanía. El *faktum* existencial del que depende todo el análisis de Schmitt, un hecho histórico que Schmitt no se ha inventado, es el final del Estado como espíritu objetivo en el sentido hegeliano, como fuente de eticidad superior, de sentido de los individuos, de autoridad indiscutida, de obediencia legítima, de solidaridad básica y de protección general. Era el regreso al tiempo de Hobbes, a un ser humano desorganizado y a una lucha sin estructura, que sigue a la impugnación radical de la legitimidad del Estado. Ella ha generado el conflicto y la necesidad de una constitución nueva de todas las instancias subjetivas.

Por tanto, el conflicto inicial no está construido, sino dado en la historia. Además, su formalismo es resultado de una pura observación histórica. De aquí no se deriva que el conflicto sea arbitrario y que cualquier cosa pueda ser conflicto constituyente en esta situación histórica concreta. Carente de la objetividad unitaria del Estado-nación clásico, ante el desnudo conflicto plural de una sociedad sin unificación legítima, la política sería constituyente sólo si sabe identificar en todos esos conflictos sociales dispersos un conflicto central. Sólo entonces emergerá un sujeto organizado alrededor de un punto básico elevado a mandato, un *Gebot* constituyente. Esta operación reclama algún tipo de persuasión. «Los puntos supremos de la gran política son también los momentos en los que el enemigo es mirado en *concreta evidencia* como enemigo»¹⁶. La gran política no crea el conflicto, sino que lo identifica. Para ello se requiere juicio y discriminación. Aquí también es posible equivocarse. No hay pura construcción del conflicto ni del sujeto resultante. Al contrario, el juicio puede errar y entonces la incapacidad de juzgar es un síntoma del fin de la existencia política de una sociedad¹⁷ y la condena a la desorganización subjetiva de los seres humanos. En cierto modo, el conflicto debe reposar en la naturaleza de las cosas. Sólo será constituyente si es identificado y si es central. Pero en las sociedades plurales, que ya no entregan al Estado el monopolio de la política, los conflictos son tantos que no resulta evidente cuál es el central y puede por eso ser constituyente de la agrupación. El sujeto entonces queda disperso. El soberano en Schmitt, por tanto, no es ajeno a valores epistemológicos.

Aquí es donde surge la novedad en el seno de la teoría de Schmitt y se abre paso una lectura de la modernidad política que se deja llevar por la nostalgia de la forma del Estado premoderno. De hecho, la pregunta de Schmitt surge de este diagnóstico: el Estado moderno ha fracasado porque se ha dejado minar por el liberalismo desde Hobbes¹⁸. Aquí veía Schmitt una incapacidad para alcanzar el núcleo último del sujeto, que era entregado a un deseo informe que habría de fe-

¹⁶ *Der Begriff des Politischen*, o. c., p. 67.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cf. para esto, cf. G. Maschke, *Zum Leviathan von Carl Schmitt*, epílogo a Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1938, reed. Hohemheim, Köln, 1982. Para el informe Rosenberg conectado con este libro puede verse igualmente Maschke, «Das 'Amt Rosenberg' gegen Carl Schmitt. Ein Dokument aus dem Jahre 1937», *Zweite Etappe*, 1988, pp. 96-111. R. Gross, «Politische Polykratie 1926. Die legende umwobene SD-Akte Carl Schmitt», *Tel Aviv Jahrbuch für deutsche Geschichte*, XXIII, 1994, págs. 115-143.

cundar el capitalismo. Esto fue así porque la reserva liberal de la libertad de conciencia impidió que el Estado determinara el sentido de lo divino, el centro mismo organizador del sujeto, que fue transferido a la propiedad¹⁹. Los intentos de Hegel, que Schmitt admira, de hacer del Estado el referente de la eticidad, el valor superior del individuo, el Dios en la tierra, habían fracasado por este germen del cáncer liberal. Por tanto, el Estado nuevo en el que Schmitt pensaba debía neutralizar el conflicto, pero no al modo liberal, reduciendo el Estado a una mera técnica, sino que habría de elevar a valor público y privado supremo su rasgo constituyente. Ese rasgo quedaba amenazado por el enemigo y afectaba tanto a las instituciones como a todos y cada uno de los sujetos humanos. Ese valor amenazado, defendido con la vida, será la nueva religión pública y privada y frente a ella no se podría esgrimir la libertad de conciencia. Al contrario, la libertad se adheriría a ella con extrema alegría. Esa religión pública sería tan constituyente del Estado como del interior de los sujetos, que así dispondrían de un núcleo subjetivo valioso. Esa religión política se habría de confesar pública y privadamente como valor común y como huella de Dios. Schmitt se decide por un soberano que defiende lo amenazado por el conflicto y lo eleva a divino, porque por él se organiza la vida humana y social desde una zona central. El Estado clásico había surgido de neutralizar el conflicto entre el amigo-enemigo religioso, desmotivando las diferencias religiosas y dejándolas aparcadas en el mundo privado. Con ello, el Estado se separó de la creencia y de los sujetos. El nuevo Estado debería mantenerse anclado en la creencia religiosa del valor que discrimina entre amigo y enemigo. Esa forma de creencia se manifestaba en dimensiones sociales que arremolinaban a la gente alrededor de esos valores y, con ellos, les conferían orden pasional y vital. Por eso, el Estado debía tener como base un movimiento público basado en los nuevos valores, en el que se ejercía la representación y la vida política, la aclamación y el plebiscito, hasta penetrar en el seno mismo del pecho de los sujetos. Esta solución constituyente de lo público y de lo privado, de las instituciones y de los sujetos, fue la dimensión schmittiana que admiró a los teóricos del franquismo, sin duda. Por debajo del nacional-catolicismo hay un uso político de la religión que recuerda mucho a Maquiavelo, el secreto inspirador de Schmitt.

3.— *Intensificación*. Sigamos un instante nuestra argumentación. El conflicto existe, es un dato social e histórico. Dotarlo de papel constituyente es sin embargo una opción política que ha de ser convincente, persuasiva y fundada. Con esta decisión se hace de la política la forma específica de transformar seres humanos dispersos en sujetos. En su forma social inmediata ningún conflicto es constituyente. Sólo en su forma política puede llegar a serlo. Así que la política antes de la política debe transformar un conflicto social existente en constituyente. Esta transformación —que no es una desnuda construcción o *creatio ex nihilo*— tiene un nombre en la doctrina de Schmitt: intensificación. Tal concepto tiene

¹⁹ Esta reserva liberal era afín con el espíritu judío, que no puede hacer del Estado su Dios en la tierra. Su sentido de la trascendencia de Dios se lo impide. Schmitt cargó las tintas contra esta tradición que desde Spinoza hasta Mendelssohn y J. Sthal corrompían el sentido de su noción de Estado. Como es natural, Schmitt se congració así con las exigencias de los nazis de insultar a los judíos, aunque en su opinión este hecho puramente espiritual e intelectual, y no la raza, era el elemento perturbador del judaísmo para cualquier auténtica política. Su poderosa teología de la trascendencia bloqueaba el paso a la teología política.

una larga historia en la ontología moderna, desde Spinoza, pero aquí no podemos exponerla. En realidad, sólo necesitamos referirnos a una manifestación tardía. En la doctrina militar de Clausewitz un proceso paralelo recibe el nombre de escalada²⁰. En la página central, a mi parecer, del *Concepto de lo Político* se expone con claridad esta tesis²¹. Aunque se encuentra citada literalmente en nota, llamo la atención sobre las diferencias entre el conflicto potencial y el político o constituyente, entre el conflicto antes y después de la intensificación. Pues lo decisivo es que la diferencia amigo y enemigo sólo caracteriza el *grado extremo de intensidad* de una asociación y disociación. Para eso, esta disociación no ha de reducirse a la presencia del otro o del extraño. Ha de ser extraño en un *sentido existencial particularmente intenso*. ¿Cómo pasamos a intensificar la desvinculación afectiva con lo ajeno? Schmitt aquí es tan rudimentario como los etólogos. Cuando leemos las reflexiones de Irenäus Eibl-Eibesfeldt sobre la violencia y el conflicto²², extraemos esta lección: la inteligencia humana puede neutralizar la «tendencia al contacto pacífico» de los seres humanos y «hacer que el contrario inspire temor y desconfianza». En otro lugar dice: «la creciente ideologización refuerza la agresividad». Como Schmitt, Eibl-Eibesfeldt cree que esta tendencia a formar grupos separados es constitutiva de nuestra especie. En realidad, creo que su punto de vista es que el estado de aislado del ser humano le impide organizar su psique y que esa pulsión hacia la organización subjetiva le inclina a formar grupos. Ahora bien, esta organización puede hacerse de muchas maneras. Los etólogos dicen que «en la formación del concepto de enemigo tal vez sigamos compulsivamente ciertas asociaciones de ideas»²³. En lugar de intensificación, y de analizar esta dimensión compulsiva, Eibl-Eibesfeldt habla directamente de propaganda e ideologización y su resultado es asegurar la agresividad. En su tesis nunca sabemos si la compulsión es causa o efecto y si la asociación de ideas por la que se canaliza es natural o inducida.

En realidad, Schmitt es más refinado en su forma de expresión porque usa todo el arsenal de la metafísica moderna. Desde 1648²⁴, el enunciado más básico

²⁰ Cf. Para Clausewitz, puede verse el último capítulo de mi libro *La Nación y la Guerra*, Res Publica, Murcia, 1999.

²¹ Se trata de la p. 27 del *Begriff des Politischen*, de la edición citada, que dice así en mi traducción: «La diferencia amigo y enemigo tiene el sentido de caracterizar el grado extremo de intensidad de una vinculación o separación, de una asociación o disociación. [...] El enemigo político no necesita ser moralmente malo ni estéticamente odioso. No tiene que ser un competidor económico e incluso puede parecer ventajoso hacer negocios con él. Éste es precisamente el otro, el extraño, y basta para su esencia que él sea algo otro y extraño en un sentido existencial particularmente intenso, de tal manera que en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni por una norma general previa, ni por la sentencia de un tercero imparcial y descomprometido. La posibilidad de un conocimiento y una comprensión correcta, y con ello también la disposición a meter baza y juzgar es aquí dada sólo por la participación y la implicación existencial. Sólo los participantes mismos entre sí pueden resolver [*ausmachen*] el caso de conflicto extremo; y por eso cada uno de ellos puede decidir sólo por sí mismo si el ser otro del extraño significa en un concreto caso de conflicto presente la negación de la forma de existencia propia y, por eso, ha de ser desarmado o combatido para preservar la forma propia de ser y la forma propia de vida».

²² Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*, Salvat, Barcelona, 1994, pp. 98 y 99.

²³ Irenäus Eibl-Eibesfeldt, o. c., p. 224.

²⁴ Es el axioma básico del tratado de Westfalia de 1648 como la divisa que por entonces enunció Cronwell como reguladora de la revolución: «La primera cosa de que yo hablaré es que esta es la primera lección de la Naturaleza: ser y preservación. La conservación de esto, de nuestro «national Being», ha de ser considerado respecto a aquellos que buscan destruirlo, hacer que este no sea». Este sería el «natural enemy». Citado por Schmitt, *Begriff*, ob.cit. p. 67 nota.

de la ontología moderna, aplicado a todo sujeto, dice que «todo ente busca ante todo perseverar en su ser». Esta es la norma de los entes y de hecho es la base de la razón de Estado. Como es natural, este enunciado se aplica a los seres humanos: antes que sujetos organizados son vistos como entes. Por lo tanto, el caso intenso de conflicto es aquel en el que está en peligro la preservación del ser de un sujeto. Aquí la alteridad no es *per se* peligro. El sentido de la intensificación buscaría persuadir a los vinculados entre sí de que un otro es una amenaza potencial para perseverar en el ser del grupo y de cada uno de ellos. La intensificación es un trabajo del propio grupo sobre sus integrantes, no del otro. Por ella, la propia existencia del grupo y de los sujetos se presenta como amenazada. Por tanto, la intensificación es ante todo constituyente porque despierta las pulsiones a la preservación del ser del grupo. Esta es la clave de la diferencia entre constitución existencial y constitución normativa. El papel constituyente del conflicto en su caso extremo es sencillamente que constituye un grupo dotado de una voluntad de permanecer en su ser. Por eso en la *Teoría de la Constitución*, que debía desplegar *El concepto de lo político*, se dice: «Toda unidad política existente tiene su valor y su justificación existencial no en la rectitud o utilidad de normas, sino en su existencia. Lo que existe como cantidad política es, considerado desde un punto de vista jurídico, digno de que exista. De ahí que el «derecho de autoconservación» es el presupuesto constitucional de todas ulteriores justificaciones. Este derecho busca ante todo conservarse en su existencia, *in suo esse perseverare* (Spinoza). Este derecho protege su *Existencia*, su *Integridad*, su *Seguridad* y su *Constitución*, todos valores existenciales»²⁵. La norma jurídica es posterior, y no tiene un valor existencial, sino expresivo y organizativo. La representación política, a través de la cual se forja la norma, no es sino el fenómeno en el que brilla la forma de ser²⁶. Todo esto se aplica al ser del grupo y al ser del sujeto constituido por aquél.

La implicación de esta tesis sería muy clara: sólo hay unidad de acción política —eso que Schmitt llama soberanía²⁷— donde hay identidad existencial en intenso peligro. Schmitt dice con toda claridad que «es indiferente de qué fuerzas extrae ella sus últimos motivos psíquicos»²⁸. Pero en realidad podemos matizar este paso. Schmitt conocía la tesis de Weber acerca de la separación de las esferas de acción social, y se decidió a desplegar este esquema ya desde la conferencia de Barcelona de 1921 sobre *La época de las neutralizaciones*. Su desarrollo consistió en asegurar que cada esfera de acción social tenía sus propios supuestos antropológicos²⁹. Lo propio de la política era una teoría antropológica pesimista que dice que es preciso contar con la posibilidad del enemigo y del mal. Ahí residía la afinidad electiva entre la teología y la política³⁰. Pero mientras que la teología se las ve con el mal relacionado con un valor, la política se las ve con un mal existencial e implica con toda claridad «la real posibilidad de la muerte física»³¹. La cuestión es que este ámbito roza el mismo núcleo identitario del ser y despierta el miedo a

²⁵ Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, 1928, p. 22.

²⁶ «eine höhere Art des Seins zu konkreten Erscheinung». *Die Geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, 1923, p. 41.

²⁷ Soberanía y unidad de acción política significan lo mismo en Schmitt.

²⁸ *Der Begriff des Politischen*, o. c., p. 43.

²⁹ *Der Begriff des Politischen*, o. c., p. 63.

³⁰ *Der Begriff des Politischen*, o. c., p. 64.

³¹ *Ibid.*

dejar de existir³². Así que aunque la sustancia de la política puede cambiar, no cambia el sencillo hecho de que hay motivos psíquicos que prestan su fuerza a la política y determinan ese miedo existencial ante los otros que hace que los seres humanos se embarquen en la aventura de morir y matar. Sólo entonces, cuando se ordena y concreta esa pulsión de muerte —miedo y violencia—, se obtiene una señal precisa de que los seres humanos están constituidos como sujetos. Lo decisivo es que «todo transcurre al final alrededor de una creencia antropológica». Y esta dice que el Otro se puede intensificar en Extraño, y este a su vez en Enemigo, si es visto y presentado como aquel que en caso de conflicto puede llevar a nuestra anulación. Schmitt aquí no nos sugiere la posibilidad de un círculo moral: al presentar así al otro, no se identifica al enemigo, sino que se construye y se crea. Y sin embargo, se acepta que, una vez creado, su existencia confirma la razón de quien lo ha creado, como si en el fondo sólo lo hubiera identificado o descubierto. En cierta forma, se trata de uno de los casos de autoprofecía que se cumple a sí misma. Sin embargo, no hay duda de que estos procesos se han dado en la historia, al margen de que sean evitables o no. Los modernos estudiosos del comportamiento vienen a decir algo parecido. Desde Hobbes se viene haciendo³³. Y todo permite concluir que, desde este mismo autor, esta estrategia ofrece retóricas que aspiran a formar un verdadero Estado. La eficacia pacificadora del mismo no ha tenido igual en la historia de la humanidad³⁴. La presentación teórica de esta operación consiste en decir que la teoría no está más implicada en mantener la violencia y el conflicto, que en extraer las consecuencias pacíficas constituyentes neutralizadoras del mismo y fundadoras de orden.

4.— *La verosimilitud del proyecto schmittiano*. Aquí podemos comenzar a exponer nuestras profundas diferencias con Schmitt. Que otros seres humanos se conviertan en el Otro, éste en extraño y éste a su vez en enemigo, no es un paso obligado ni necesario. Como es natural, todo el proceso supone en cierto modo ser e identidad. Así se podría impugnar la serie desde su primer paso, pues conceder ser, identidad y alteridad ya sería conceder demasiado. Sólo necesitamos aceptar pulsiones conflictivas, como la de conservación y de muerte, que todavía estarían por organizar en categorías y dar en formas capaces de rendir la formación de un sujeto cuya condición continua no tiene por qué ser sentirse permanentemente en peligro. Sea como sea, podemos embarcarnos en ese proceso de intensificación política del conflicto, pero también en otro tipo de disciplinas destinadas a emprender procesos de doble desarme, para los que hay pautas bien

³² Como dijo en la misma *Verfassungslehre*, o. c., p. 37: «El enemigo, según su concepto, es algo otro y extraño según su ser, y la suprema escalada del ser otro, la cual lleva en caso de conflicto a la anulación de la forma propia de política existencia».

³³ Pinker, sin ir más lejos, asume que «la táctica de la deshumanización puede sacar fácilmente a una persona del círculo moral de la otra». Esta sería la táctica de proponer al otro como extraño y enemigo. Pinker, *Tabula Rasa*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 467. Este objetivo se logra desplegando el miedo. El mismo autor habla de la escalada en esta presentación. Su tesis es que «la violencia no es un impulso primitivo o irracional, ni una patología, excepto en el sentido metafórico de una condición que todos quisieran eliminar. Al contrario, es el fruto casi inevitable de la dinámica de los organismos sociales racionales y que procuran su propio interés». Cf. o. c., p. 479.

³⁴ Para una abundante demostración de este aserto, cf. Pinker, *Tabula Rasa*, o. c., p. 480: «El fallo de una autoridad armada parece ser la técnica general de reducción de violencia más eficaz jamás inventada». «El crecimiento de estas autoridades puede explicar el declive espectacular de la tasa de homicidios en las sociedades europeas desde el medioevo». O. c., p. 481.

ordenadas³⁵. El fondo del asunto es que Schmitt no es un optimista, ni cree que la violencia sea un mal exclusivamente cultural, o que implique en todo caso corrupción moral. Siempre ha creído que esta apreciación del conflicto estaba exenta de todo sentido moral. Como para Steven Pinker, para Schmitt la violencia y el conflicto forman parte de como somos. La pulsión de autoconservación no puede negarse ni los cálculos para intensificarla pueden ser siempre despropósitos. Hay una violencia discrecional, que se propone unos objetivos y que no puede reducirse a un accidente³⁶. Así que, aunque no sea un paso obligado ni necesario, podemos imaginar ciertas situaciones en que el proceso de considerar a ciertos seres humanos como el Otro, como extraño y como enemigo sea una opción más atractiva para la gente. Entonces, la técnica del doble desarme está más comprometida en su eficacia. Sobre todo cuando estos fenómenos adquieren dimensiones de masas. Cuando esto sucede presentan aspectos que son muy relevantes para entender a Schmitt.

Sin ninguna duda, una de esas situaciones fue la época que se inició tras 1871 y acabó en 1945. Se trataba del tiempo en que toda legitimidad fue impugnada. Cualquier pretensión de validez fue discutida por otra pretensión de validez opuesta. Muchos teóricos fueron testigos de esa época, y otros la habían preparado, como es el caso de Soren Kierkegaard³⁷, pero especialmente cercanos a los tiempos de Schmitt fueron dos a los que vamos a prestar cierta atención: Helmut Plessner y Alfred Seidel³⁸. Sus evidencias permiten adscribir verosimilitud a un proyecto constituyente según el modo decisionista y conflictivo de Schmitt. Plessner fue un crítico de la forma de la comunidad³⁹, esta ideología que hace al individuo un accidente del grupo ancestral y le encarga como principal función formarlo, defenderlo, mantenerlo y expresarlo. Tal realidad tradicional, que lleva su legitimidad en su propia existencia, ya no operaba más, decía Plessner con razón. Ese era el efecto de los cambios sociales que habían llevado a los seres humanos a la sociedad de masas. Sin embargo, los seres humanos tenían demasiado reciente esta pérdida como para no sentir nostalgia del estado subjetivo anterior. La consecuencia fue que se entregaron al *radicalismo*, un concepto cercano al de intensificación. Ese concepto de radicalismo era claramente melancólico e implicaba una «negación de la realidad dada por amor de la idea». Esa idea era desde luego sustitutiva de la comunidad perdida. Con ello, nada de lo real aparecía como legítimo. La consecuencia era que se despreciaban las sugerencias de atenerse a lo real y aceptar la coacción de lo objetivamente posible⁴⁰.

³⁵ «El componente cognitivo de la naturaleza humana puede permitirnos reducir la violencia incluso cuando parece ser la estrategia racional en ese momento». Pinker, *Tabula Rasa*, o. c., p. 487.

³⁶ Cf. *Tabula Rasa*, o. c., p. 459.

³⁷ Puede verse en Román García Pastor, y su traducción del escrito de Schmitt, *La visibilidad de la Iglesia*, en el número de la revista *Daimon* dedicado a Schmitt, Universidad de Murcia, Murcia, 1994.

³⁸ Estos dos autores fueron puestos en relación con Schmitt en el documentado estudio de Rüdiger Kramme, *Helmut Plessner und Carl Schmitt, Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Duncker & Humbot, Berlin, 1989. Utilizo algunas reflexiones de Kramme, aunque mi argumentación tiene otra finalidad general.

³⁹ Cf. mi trabajo «Tönnies versus Weber: el debate comunitarista desde la teoría social». En Francisco Cortés, Alfonso Monsalve, editores, *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*. Edicions Alfons el Magnanim, Valencia, 1996, pp. 19-55.

⁴⁰ H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft, Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. Verlag F. Cohen, Bonn, 1924, p. 13.

El radicalismo era un síntoma y Plessner creyó que su sentido era una «sobrecompensación de la interna labilidad» de la vida subjetiva post-tradicional. En él se expresaba el anhelo de recuperar el paraíso perdido y la «engañosa esperanza de un regreso a una vida originaria carente de complicaciones, a la reconquista de la paz comunitaria». Pero esto era sólo un síntoma de la «fatal escisión del nuevo mundo»⁴¹ que hacía que el ser humano regresara a pulsiones previas a su constitución en sujeto. Plessner pensaba que este radicalismo era una mentira, algo así como un autoengaño psíquico, cuya fuerza de seducción era proporcional a la debilidad psíquica del sujeto. El ídolo de la comunidad era atractivo para los débiles del mundo⁴². Debilidad para él no era sino la huida hacia una comunidad idealizada y el rechazo a enfrentarse a los problemas de la objetividad⁴³. El miedo y la angustia ante el presente y el futuro ignoto estaban en la base de estos hechos⁴⁴. Este radicalismo disponía a la muerte por la idea. Esta era la verdadera realidad constituyente de los sujetos.

Alfred Seidel era testigo de otra condición específicamente moderna, complementaria de la subrayada por Plessner, que ha sido caracterizada por la filosofía como nihilismo. En su ensayo de 1923, poco antes de su muerte en suicidio ocurrida un año después, que lleva por título *Bewusstsein als Verhängnis* (*Conciencia como condena*)⁴⁵, Seidel realizó una crítica de la época desde Freud. En ella, partía del diagnóstico de un filósofo filocatólico como M. Scheler, para quien el resultado evolutivo más notable de la sociedad industrial era una hipertrofia de las pulsiones vitales, algo que se podía observar también en los animales domesticados. Este era el caso, desde luego, de la pulsión sexual⁴⁶. Pero no sólo esa pulsión hiperdesarrollada producía inquietud y ambivalencias en los seres humanos. También sucedía con las pulsiones intelectuales. Según estos autores, el hombre moderno está dominado por una compulsión de controlar las conexiones de lo real en términos de causalidad, finalidad, totalidad o destino. En suma, está poco preparado para aceptar el azar. Esta compulsión produce una coacción intelectual que inhibe los procesos inconscientes y los penaliza con una inquietud insostenible. La cuestión es que esas pulsiones reforzadas sólo pueden encontrar alivio en dos caminos: el de la neurosis o el de la sublimación cultural. Ambos, como sabemos desde Freud, eran soluciones estructurales semejantes. Así, Seidel

⁴¹ *Grenzen der Gemeinschaft*, o. c., p. 23.

⁴² *Grenzen der Gemeinschaft*, o. c., p. 26.

⁴³ «Fuerte es quien domina la sociedad, porque la afirma; débil es quien huye de ella por mor de la comunidad, porque la niega. Fuerte es quien no sólo soporta la distancia respecto a los hombres, la artificiosidad de sus formas, el refinamiento de la vida, el aumento de sus posibilidades de estímulo, sino que no las busca como compensación de sus debilidades vitales y se deja impresionar por su brío, quizá también con una resignación heroica. [...] Fuerte es quien afirma el ser complejo de la sociedad por la dignidad del ser humano particular y de la totalidad, y débil quien desea entregar la dignidad por la fraternidad en la comunidad.» *Grenzen der Gemeinschaft*, o. c., p. 29.

⁴⁴ *Grenzen der Gemeinschaft*, o. c., pp. 35-6.

⁴⁵ Alfred Seidel, *Bewusstsein als Verhängnis*, Edition Subversion-Verlag, Impuls, Bremen, 1926. Ha sido objeto de estudio por Jürgen Frese, *Bewusstsein als Verhängnis. Alfred Seidels Bedeutung für fortwirkende Theoriebildungen der 20 Jahre*. Typoskript, Bielefeld, 1975.

⁴⁶ Esto lo aceptó Seidel con firmeza. Cf. para esto Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt*, o. c., pp. 53-60. En el caso de la pulsión sexual hoy tenemos claro que está más desarrollada que todas las posibilidades de satisfacción. Recuérdese la conocida escena de Falstaff, cuando en las *Alegres comadres de Windsor*, se pregunta por el misterio de que el deseo no abandone al ser humano ni siquiera cuando ya le han abandonado las fuerzas.

suponía que el radicalismo y el idealismo tenían un claro componente neurótico o sublimado.

El problema sin embargo no estaba ahí. Tanto la neurosis como la producción cultural auténtica conectan con pulsiones inconscientes y, en ellas, obtienen la garantía de su eficacia cultural o psíquica. Al quedar atravesado por la coacción de la conciencia, el ser humano bloqueaba las pulsiones culturales creativas y se entregaba a una ironía intelectualizada destructora. Con ello, una hipertrofia pulsional —en este caso la pulsión intelectualista— bloqueaba la única solución para aliviar la otra hipertrofia pulsional afectiva —la producción cultural inconsciente⁴⁷. Surgía así la elevada improbabilidad de un equilibrio. La neurosis quedaba como única salida. Schmitt surge de este dilema. La única solución para él era asumir la escisión y atenderla de manera analizada: junto a la hipertrofia intelectual que produce la ciencia y los sistemas burocratizados de control, se debía canalizar la hipertrofia pasional de radicalismo por esa actividad política que produce la intensificación afectiva de amigo y enemigo, la identificación con el representante carismático y la interiorización de su personalidad representativa⁴⁸. Junto a la técnica, la política. Junto al frío y obediente burócrata, el ardiente seguidor. Ese sujeto es el que identificaron en la figura del Trabajador los hombres como E. Jünger y el que quiso lograr el nazismo⁴⁹. La forma política tiene aquí un sentido antropológico claro. Lejos de asumir la cultura como un radicalismo neurótico que desprecia la realidad por la idea, en el sentido de Plessner, la formación política carismática y sus construcciones de amigo-enemigo ofrecería una salida clara a las importantes e intensas cargas pulsionales sin organizar.

Schmitt se vio impulsado a este paso ante las evidencias de que el dilema de Seidel llevaba a la disolución del sujeto, cosa que él mismo había experimentado en el análisis de Kierkegaard y de Hugo Ball⁵⁰. En efecto, como hemos dicho, la sublimación cultural se podía definir como una actividad cuya eficacia parecía proporcional a su base inconsciente. La pulsión intelectual eliminaba esa base con una intensa coacción al control. Toda la realidad bajo el efecto de la conciencia puede ser de otra manera, implica noticia de la propia contingencia, y amenaza con la caída en el relativismo. El cinismo, la ironía, el nihilismo amenazan así toda sublimación y sugieren un futuro de parálisis y de falta de motivación, al romper los vínculos con los deseos profundos e inconscientes. Sin duda, la pulsión sexual resiste el cinismo y la ironía. Pero como motivo único no alcanza a la totalidad de la personalidad, que, conscientemente y en los demás campos, no puede representarse el futuro sino como probabilidad, azar, peligro

⁴⁷ «Pero si la sublimación consciente es una solución de esta alternativa, queda como una cuestión abierta. La mayoría de las sublimaciones son posibles sólo como inconscientes y como tales quizá constituyen la única salvación de la hipertrofia pulsional. Este sería posiblemente el sentido biológico de la cultura». Seidel, *Bewusstsein als...* o. c., p. 92.

⁴⁸ Schmitt confesó que dependía más del historiador católico Rudolf Sohm que de Max Weber. Para este autor debe verse Tal Howard, «Notes to Charisma and History: The Case of Münster, Westfalia, 1534-1535», en *Essays in History*, vol. 35, 1993, pp. 49-64. Rudolf Sohm fue sobre todo un historiador de las instituciones católicas y del derecho romano. Su libro *Outline of Church History*, editado en MacMillan todavía se reeditaba en fecha no tan lejana, en Beacon Paperbacks, 1962.

⁴⁹ Sobre Jünger debe verse ahora H. Wegener, (ed.) *Ernst Jünger y sus pronósticos del Tercer Milenio*, Editorial Complutense, Madrid, 2006.

⁵⁰ El primero en su trabajo «La visibilidad de la Iglesia», edición de Román García Pastor, *Daimon*, Murcia, 1994. El segundo en sus años de juventud, con quien llegó a tener una gran amistad.

y amenaza. La salida fue la intensificación, que ahora muestra su faz subrogada de la sublimación, en tanto formación consciente de afectos desplegada bajo esa coacción de control, propia de los sistemas intelectualizados. Para ello se debía aprovechar las energías de la radicalización, de las que había hablado Plessner. La propaganda o la ideología operaron el resto. La intensificación se puede poner al servicio del marxismo, del nacionalismo, del romanticismo o de una voluntarista renovación del catolicismo⁵¹. Su base psíquica es común en todos los casos: afectos no formados ni integrados, pulsiones en desequilibrio interno y entregados a una intensidad vacía, sin objeto. Para abrir la puerta a la formación de sujetos se requiere una pulsión que sea al mismo tiempo afectiva e intelectualizable, en la que converjan las dimensiones inconscientes y las conscientes, neuróticas e intelectuales.

Entonces, la coacción de control desplegada de forma consciente en la intensificación ideológica de afectos es el síntoma que revela una síntesis que se oculta tras la debilidad psíquica y la compensa: la pulsión de poder. De forma necesaria, Seidel pensó que esta hipertrofia de la pulsión de poder debía comprenderse como una «Übersteigerung des Selbsterhaltungstriebes»⁵². Todo el nietzscheanismo se presentaba ahora como síntoma de una enfermedad que mostraba al hombre como un animal enfermo de miedo compensado por un afán de poder. En realidad, la pulsión que estaba hipertrofiada en el fondo, y la que pujaba en todo el sistema, era la de la autoconservación. Mas si se había producido esta hipertrofia era como reacción compensatoria a un efecto necesario de la conciencia como condena: que todo puede convertirse en una amenaza, porque todo es contingente y puede ser de otra manera. Para una representación del sujeto altamente intelectualizado y entregado de forma unilateral a la autoconservación, caracterizado como identidad y ser, el futuro y el tiempo en general es sobre todo amenaza⁵³.

He expuesto las reflexiones de Seidel y de Plessner de tal manera que nos interpiden con fuerza y permitan explicar la salida de Schmitt. No cabe duda de que el nihilismo epocal significó tanto el reconocimiento de la necesidad antropológica de la cultura, como la imposibilidad de ofrecer prestaciones culturales apropiadas. Se comprendió a la vez que la psique humana está sometida a una dinámica permanente de desestabilizaciones y que ya no se tenía nada a la mano para regular, equilibrar y traducir-comunicar esos flujos afectivos con medios regulados desde la institución cultural. No se trataba sólo de la desaparición de la institución del Estado, que Schmitt puso en el centro de su mirada. Se trataba de que se desmoronaba todo lo que Hegel llamaba espíritu objetivo⁵⁴ o lo que luego

⁵¹ En realidad, Seidel comprendió que la forma institucional del catolicismo es el paradigma ideal-típico de toda ideología planificada. Cf. Seidel, *Bewusstsein als...* o. c., p. 195. Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt*, o. c., p. 60. Aquí los análisis de estos autores daban la razón a Schmitt: sólo una reedición del catolicismo podría salvar al ser humano de su neurosis.

⁵² Seidel, *Bewusstsein als...* o. c., pp. 78 y 95 y sigs.

⁵³ Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt*, ob. cit. p. 54.

⁵⁴ De ahí las reacciones hiperconservadoras de los neohegelianos como K. Larenz y H. Frayer. Este, con su *Theorie des objektiven Geistes* fue muy influyente en España. Cf. F. J. Conde, *Teoría y sistemas de las formas políticas*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953, p. 61. De K. Larenz se tradujo por Truyol Serra y Galán Gutiérrez. *La filosofía contemporánea del derecho y del Estado*. Editorial de Derecho Privado, Madrid, 1942. En su prólogo, Legaz Lacambra recordó la impronta hegeliana del texto. Cf. p. 3-7. Para el significado de Larenz se debe ver la magnífica monografía de M. La Torre, *La lotta contro il diritto soggettivo. Karl Larenz e la dottrina giuridica nazionalsocialista*, Giuffrè, Milán, 1988.

se llamó cultura⁵⁵. Esto es lo que echaba de menos Schmitt cuando constataba que «lo religioso no es definible en un sentido unívoco a partir de la iglesia y la política no lo es más a partir del imperio o del Estado»⁵⁶. Sin salvaguardas objetivos, ahora todo quedaba en manos de la conciencia subjetiva, que se vio sobrecargada por la responsabilidad de forjar a partir de sí misma un nuevo orden para un sujeto ya destruido en sus formas tradicionales. Mas ya Hegel había descubierto que el espíritu subjetivo no puede dotarse de orden por sí mismo ni devenir así sujeto. La consecuencia de esta sensación de amenaza generalizada fue la hipertrofia de la pulsión de auto-conservación, aunque fuese de algo que mientras tanto se había convertido en pura fragilidad. La proporción entre violencia y fragilidad seguía intacta. Para responder a esa hipertrofia de la sensación de inseguridad, y ordenar la subjetividad, Schmitt encontró la intensificación de la forma propia de vida, en un sentido existencial desnudo, y esto quería decir al margen de toda conciencia de legitimidad y de normatividad. Nada de sublimación: facticidad existencial pura. Ahí se limitaba la pulsión intelectual de conciencia, se llegaba al final de las preguntas y se consideraba válida cualquier expresión de sí que diera seguridad. Ahí la conciencia como condena se intentaba romper: la aceptación ciega de la forma de existencia propia, ahora intensificada para borrar las noticias de su propia contingencia, de su mera posibilidad. De esto fue testigo Heidegger al ofrecer aquella sentencia: «El *Man* mismo dice de la manera más frecuente y en voz alta Yo. Yo, porque en el fondo no es propiamente él mismo y así esquivo al propio poder-ser»⁵⁷.

5.— *La estructura de la identidad*. Esta autoafirmación a cualquier precio⁵⁸, es justo lo que hay tras la intensificación de Carl Schmitt y el proceso de construcción del sujeto como identidad. Es hora de volver entonces a la página central del *Concepto de la Política*. La intensificación es algo que ha de hacer cada grupo desde sí mismo. Para que alguien llegue a ser enemigo basta que sea algo otro y extraño en un sentido existencial particularmente intenso. Ahora bien, en el caso extremo deben ser posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a partir de una norma general previa, ni por la sentencia de un tercero imparcial y descomprometido. Esta es la cuestión central. No someterse a un tercero imparcial es decidido por el grupo, que así se eleva a soberano carismático, el que produce unidad de acción, el que mantiene firme la identidad, el que produce representación e identificación⁵⁹, todos estos conceptos freudianos que tienen que ver con el fortalecimiento de las pulsiones de omnipotencia narcisista. «Das Ich kann sich ebenfalls nur mit seinem eigenen Echo verheiratet», dijo con claridad

⁵⁵ De este movimiento forma parte Ortega y Gasset con su recurso vitalista, bastante ajeno a sus dificultades y a su propia improbabilidad.

⁵⁶ *Teología Política*, II, o. c., p. 148.

⁵⁷ *Sein und Zeit*, p. 322 de la primera edición alemana. El pasaje era demasiado claro para que Schmitt no reparara en él. Cf. *Glossarium*, Duncker & Humblot, Berlín, 1991, p. 111.

⁵⁸ La frase es de Plessner, *Grenzen*, o. c., p. 69.

⁵⁹ Que esta identificación utiliza todos los resortes de lo que hemos llamado antes propaganda se puede ver en la p. 37 de *Parlamentarismus*, o. c., Allí dice Schmitt: «Claramente, se muestra también entonces de una forma particularmente apropiada la única cuestión práctica que concierne a la identificación: la pregunta acerca de quién dispone de los medios para formar la voluntad del pueblo: poder político y militar, propaganda, dominio de la opinión pública por la prensa, las organizaciones de partido, asambleas, educación popular, escuela. En particular, el poder político puede formar desde sí mismo la voluntad del pueblo desde la cual él debe proceder».

Schmitt⁶⁰. Aunque en el proceso de construcción del enemigo hay dos implicados, y sólo dos, uno de ellos obra por su cuenta y riesgo. La posibilidad de un conocimiento y una comprensión correcta de un grupo por parte del otro, la disposición a meter baza y juzgar sólo viene determinada y permitida a los que de entrada manifiestan una participación e implicación existencial en el mío. Schmitt dice: «Sólo los participantes mismos entre sí pueden resolver [*ausmachen*] el caso de conflicto extremo; y por eso cada uno de ellos puede decidir sólo por sí mismo si el ser otro del extraño significa en un concreto caso de conflicto presente la negación de la forma de existencia propia y por eso ha de ser desarmado o combatido para preservar la forma propia de ser y la forma propia de vida». La actitud hacia el otro así se forja sencillamente en un asunto en el que sólo trato conmigo mismo. La decisión acerca del conflicto, y el conflicto en su caso extremo como guerra, la intensificación, es un proceso auto-referencial y tiene que ver con la autodeterminación y la auto-afirmación. Su resultado es una idealización específica y total, autorreferencial y solipsista, que Schmitt llamó concepción del mundo, existencial y afectivamente vinculada, idealismo y radicalismo unidos. Esta es la verdadera operación de constituir un sujeto con las consecuencias de establecer diferencias entre amigo-enemigo intensas y radicales⁶¹. En esa concepción del mundo el grupo alcanza lo complementario de una realidad frágil en desequilibrio continuo: la identidad.

Como hemos dicho, esta autoafirmación que necesita de una intensificación es índice de un futuro percibido como amenaza. En realidad, el movimiento de Schmitt consiste en atenerse a las categorías metafísicas modernas. Así, nuestro autor repudia lo que la propia inteligencia nos dice: que por mucho que intentemos dotar de necesidad a nuestra existencia, con los axiomas post-cristianos de que el ser persevera en el ser, vivimos en un mundo contingente y azaroso, dominado por un abismo radical entre el tiempo del cosmos y el tiempo de la vida. Este abismo no se acortará por mucho que se alarguen los años de vida de cada uno. Como si estuviéramos decepcionados por esta noticia, la reacción compensatoria es hipertrofiar la pulsión de vida. Aquí es donde podemos invocar a Freud y su ensayo de *Más allá del principio de placer*. La manera de hacerlo es dirigir la pulsión de muerte hacia el exterior, intensificando a la vez mi autoafirmación y reservando la pulsión de muerte al otro. Esa hipertrofia de la pulsión vital me hace incapaz de relacionarme con mi pulsión de muerte de forma ordenada y referirla a mí. Los afectos hacia el representante, con quien me identifico, pueden ser tan intensos como los afectos dirigidos contra el enemigo, a quien odio. Como es natural, todo este proceso es el mismo. Tenemos dos caras de la autorreferencialidad y no necesitamos rasgos objetivos de otros seres humanos que justifiquen nuestro paso hasta hacerlo Otro, Extraño y Enemigo. Estos pasos son asuntos que hacemos nosotros con nosotros mismos. En realidad, es un régimen más bien solitario —por eso su

⁶⁰ *Glossarium*, ob. cit., p. 111.

⁶¹ Veamos este texto en el que se pregunta Schmitt: «¿Pero qué era la concepción del mundo? Nada sino las generalizaciones y exageraciones, demonizaciones y construcciones de enemigos que se producen desde los fines progresivos y las situaciones de escalada por parte de un segmento y elite sociológica determinada». *Glossarium*, o. c., p. 61.

concepto es una improbable soberanía— para preservarnos como identidad y tanto más intenso cuanto más en peligro estemos.

Aquí es donde llegamos al punto decisivo. Uno no puede compartir con Freud muchas cosas, desde luego, y aquí sólo me interesa de él lo que puede hacer más claro el argumento de Carl Schmitt. Las alusiones a Freud son aquí instrumentales. La cuestión decisiva es: ¿los procesos que estamos estudiando, son únicamente adecuados a la situación epocal que Schmitt y Freud compartieron? ¿O más bien son consustanciales a la forma del sujeto entendido como identidad? Schmitt, desde luego, creía que éste era el verdadero estatuto del sujeto humano. Y lo creía porque se atuvo a la forma de la identidad como única forma del espíritu. Esta era en el fondo su premisa teológica. Con claridad dijo: «Gott ist das ganz Identische. Gott ist Ich»⁶². Esto es lo que le mantenía anclado al mundo moderno, a la época del *ius publicum europaeum*, con su imperativo de permanecer en el ser. En realidad, él creía que esta época era la expresión más elevada de la humanidad. Y lo creía porque había aplicado en la tierra el modelo de la trascendencia y había pensado la antropología y la política bajo la forma de la teología. Desde este punto de vista, como Hobbes, Schmitt hacía de la antropología una figura de la política y ésta, una figura de la divinidad. En esta tesis creyó preservar la esencia del catolicismo político. Este punto de vista le hacía especialmente favorable a la presentación de la identidad como base misma del orden y del espíritu. Dios también era Uno y se caracterizaba a sí mismo como el que Es, el que ha sido y será, el que permanece en el ser. Por eso le era necesario el Otro, el extraño y el enemigo. Veamos este argumento, porque todavía nos lleva a algo más profundo.

En la obra ya citada, en la *Teología Política* II, Schmitt no sólo ajustó las cuentas con Erik Peterson. En un *Postfacio* al texto se vio obligado a saludar el monumental libro de Hans Blumenberg, *La legitimidad de la modernidad*. Como es evidente, el católico Schmitt tenía ahora que reconocer la extraña profundidad de un libro que sigue sin ser traducido al español⁶³. Lo hacía con gusto adicional por cuanto ahora, tras la guerra, al menos estaba permitido citar de nuevo a los autores judíos⁶⁴. El argumento de Blumenberg, y su apuesta por la completa inmanencia, es demasiado complejo para abordarlo aquí, pero impugnaba la teología política schmittiana desde la emergencia de la ciencia moderna. Tras reconocer que con Blumenberg emergía una nueva tierra teórica, con cierto pesar y con una inocultable melancolía, Schmitt se limitó a oponerle su modelo y a confesar su creencia. Frente a un universo en continua metamorfosis sin arquetipos trascendentes, entregado a su propio futuro abierto, a su propia e imperiosa curiosi-

⁶² *Glossarium*, o. c., p. 307.

⁶³ «No quisiera provocar la impresión que con estas notas quiero discutir una obra cuyo saber teológico, antropológico y cosmológico abre horizontes impresionantes nuevos y de la cual he obtenido importantes enseñanzas». *Teología Política* II, o. c., p. 172.

⁶⁴ Por esta época del final de su vida, Schmitt volvió a citar con asiduidad autores judíos, tal como había hecho siempre antes de 1933. Muy llamativo es que alardeó de sus relaciones intelectuales con Walter Benjamin, dando a conocer su correspondencia con el gran autor judío. Lo hizo en un *excursus* de *Hamlet y Hécuba, La irrupción del tiempo en el drama*, como ya estudiamos Román García Pastor y yo al hacer la edición para Pretextos, Valencia, 1996. Ahora también lo hace en una nota, donde aprovecha para corregir al editor Tiedemann, como antes había censurado la conducta del mismo Adorno por no editar las cartas dirigidas a él en la Correspondencia de Benjamin. cf. *Teología Política*, II, ob. cit. p. 173.

dad, a su continuo afán de novedades (*Stat pro Ratione Libertas, et Novitas pro Libertate*⁶⁵), produciéndose a sí mismo y las condiciones de posibilidad de esa producción, embarcado en una destrucción continua como *a priori* de su autoproducción, Schmitt no tenía más remedio que confesar que la teología política desaparecía. La consecuencia es que, en este mundo, desaparece la centralidad de la noción de amigo-enemigo. La razón es que aquí ya no rige la tesis de *homo hominis lupus*. La nueva divisa es *homo hominis res mutanda*: el ser humano es para el ser humano algo cambiante. El futuro no se presenta como una amenaza para una identidad inexistente, sino que pasa a ser el lugar de la metamorfosis. En este mundo, el afán de autoconservación era tan disfuncional como el aburrimiento. El ser ya no quiere perseverar, sino estar abierto a la experiencia del cambio. El principio de muerte volvía a Freud: se trataba de regular la capacidad del ser humano de anudar afectos. Morirse era volverse de espaldas, cansado de lograr metamorfosis de la libido.

Frente a este universo de un futuro sin trascendencia –verdadero lugar de la identidad y de la soberanía–, el viejo Schmitt se limitó a insistir en el sencillo hecho de que el ser humano no puede dejar de pensarse como una figura de Dios. Desde luego esa era su fe y lo fue hasta el final. Pero para él, esta fe aseguraba su mundo, el de la teología política y la estructura insuperable de la diferencia amigo y enemigo. La teología católica le aseguraba la perennidad del conflicto antropológico, social, político. Entonces, frente a Blumenberg, se acordó de la tesis de que Dios era identidad, pero algo más. Con toda claridad dijo entonces que la teología es una «stasiología», una ciencia del conflicto⁶⁶. Para defender una posición tan anti-intuitiva, Schmitt hizo gala de su conocimiento de los oscuros escritores cristianos y de los orígenes gnósticos del cristianismo, algo en lo que deseó competir con Blumenberg y no con el fin de olvidarlos a la moderna, sino de reivindicarlos como perenne inspiración. Entonces citó un pasaje de Gregorio Nacianceno⁶⁷, en el que se podía leer esta doctrina: El uno –*tó hen*– está siempre en estado de rebelión –*stasiazón*– contra sí mismo –*pròs heautón*–. Hegel, que conectaba de nuevo con estos viejos filosofemas neoplatónicos, no lo habría dicho mejor para explicar que hasta Dios es contradicción consigo mismo. Como es evidente, se tenía aquí el origen teológico de la Trinidad, que no es sino la aceptación del conflicto interno, de la *stásis*, entre el Padre y el Hijo y su promesa de síntesis en la Segunda Venida que ha de inaugurar el reino del Espíritu. Si la Unidad y la identidad de Dios está en conflicto consigo misma, y el ser humano no es sino a figura de Dios, entonces el ser humano está en conflicto consigo mismo. De esta conflictividad interna insoportable emerge *la identidad constituida al tiempo que y por la identificación del enemigo*. Como resulta evidente, en la misma condición de posibilidad de la identidad ya está la alteridad, la seguridad y la amenaza. En todo caso, la sustancia misma del mundo reproduce la estructura ontológica de la divinidad trinitaria. A toda unidad le es interna una dualidad. Entonces Schmitt concluye: «A partir del momento en que a toda unidad le es

⁶⁵ Este era el nuevo lema: «En lugar de la razón, la libertad y en lugar de la libertad, la novedad». Desde luego era el mundo entregado a un pacto radical con el capitalismo, la ciencia y la técnica. *Teología Política*, II, ob.cit., p. 182.

⁶⁶ *Teología política*, o. c., p. 178.

⁶⁷ *Oratio Theol.* Lib. III; cap. 2.

inmanente una dualidad y, por consiguiente, una posibilidad de rebelión contra sí mismo, una *stásis*, la teología deviene una estasiología», una ciencia del conflicto⁶⁸. Ontología y conflicto son ahora las palabras básicas y previas a la noción de sujeto y el paso desde aquella naturaleza de pulsiones contrarias y ambivalentes a este sujeto unitario sugiere una historia dualista sin síntesis posible en el tiempo⁶⁹.

Freud tiene relevancia en esta historia de la identidad, que en sí misma ya implica que aquel que nos amenaza está en nosotros mismos. El vio que en el seno del ser humano se da una ambivalencia insalvable, con afectos que son contrarios entre sí aunque se pueden dirigir hacia el mismo objeto. Amor y odio iban juntos y no podían ser eliminados sin que se eliminara a la vez todo sentido subjetivo. Esta dualidad interior era bastante parecida a la que Schmitt señalaba con su apelación a la *stásis* interior de la unidad divina. En Freud, sin embargo, se abrían dos caminos: o un reconocimiento consciente de la ambivalencia que se canalizaba mediante el humor y la tolerancia hacia nosotros mismos y nuestra falta de identidad, o bien mediante un desglose radical de esos dos afectos, intentando especializar objetos de odio y de amor. Las patologías de la identidad surgían entonces, ya dieran en las especializaciones narcisistas o en los complejos, en la melancolía o en el amor, así como en todos los síntomas neuróticos como fobias, tabúes, histerias, fetiches, obsesiones. Todos estos síntomas definían personalidades inclinadas a la autoafirmación y al refuerzo de la identidad. La razón es muy sencilla y Schmitt la conocía al decir: «Der Neurotiker hat Angst seine Angst zu verlieren». Entonces comprendemos la funcionalidad del enemigo. Este garantiza de manera inequívoca que el neurótico siga «fixiert in dem Moment der Angst»⁷⁰. Esta pulsión fue llamada por Schmitt una «entzetzliche Trägheit», una inercia tenebrosa. La consecuencia que podemos extraer de aquí es apropiada: la única identidad es la neurosis y el miedo a perderla, y no puede superarse. Ese miedo es un síntoma de nuestro problema y, como toda neurosis, no surge sino porque se exige a nuestro arsenal psíquico algo que no puede darnos, en este caso la seguridad de perseverar en un ser y en una identidad que no tenemos. La preocupación por la identidad fuerte y unívoca genera la angustia como única identidad, y con ello el desglose y la especialización de afectos para eliminar la ambivalencia. Así surge el afecto desmedido por nuestra forma de ser, y el odio al otro. Así emerge la necesidad de un enemigo. Pero aquella preocupación ya es neurótica y sólo tiene sentido porque en nuestro inconsciente sabemos que no somos idénticos, que también dirigimos una ambivalencia hacia nosotros mismos, que también nos odiamos tanto como nos amamos. Esa ambivalencia es la angustia. El odio existencial al otro mantiene la angustia bajo cierto control, y nos da un aspecto de identidad.

Con su característica fuerza, invocando a los dos hermanos míticos Caín y Abel, símbolos de la humanidad entera que deviene sujeto y dualidad, Schmitt se dijo: «Historia in nuce. Freund und Feind. Der Freund ist, wer mich bejaht und bestätigt. Feind ist, wer mich in Frage stellt. Wer kann mich denn in Frage ste-

⁶⁸ *Teología Política*, o. c., pág. 178.

⁶⁹ Un Hegel sin síntesis, así se ha caracterizado a Schmitt por parte de F. Kervegan, en su magnífico *Hegel, Carl Schmitt, le politique entre spéculation et positivité*, Puf, París, 1992.

⁷⁰ *Glossarium*, o. c., p. 233.

llen? Im Grunde doch nur ich mich selbst»⁷¹. Por mucho que se opusiera formalmente a Freud, Schmitt procede de este mundo dominado por el psicoanálisis y la inquietud, tal como se conoció en aquel arte que se ha dado en llamar expresionismo. Una vez dijo Schmitt que nadie se atreviera a hablar de él si no conocía su libro sobre el poeta expresionista Th. Daubler, *Nordlicht*. Con toda claridad dijo que era su *arcanum*, la perspectiva secreta que dominaba toda su producción pública. En este libro se encuentran estos versos: «Der Feind ist unsere eigne Frage als Gestalt / Und er wird uns, wir ihm zum selben Ende hetzen»⁷². Por su cuenta añadió: «¿Qué significan y de donde proceden estos versos? Test para cualquier lector de mi pequeño escrito *Concepto de lo Político*. Quien no pueda contestar la cuestión desde su propio espíritu y saber, debe cuidarse de hablar sobre el tema difícil de aquel pequeño escrito»⁷³. Desde luego, el sentido de estos versos no podía contestarse sino desde una «wunderbare Dialektik»⁷⁴. Sobre ella, Schmitt permaneció en silencio. Sólo Freud y su doctrina de la ambivalencia puede descubrirla.

A mí me parece que lo decisivo aquí es entender qué significa *Gestalt*. En una entrada del *Glossarium*, dijo Schmitt que era preciso entender el paso de Goethe a Hölderlin como decisivo en el mundo espiritual de Alemania⁷⁵. En cierto modo este paso fue caracterizado como la entrada en ideales heroicos y el final de la antigua *Bildung*. Pues bien, este paso fue caracterizado como «den Schritt vom Begriff zur Gestalt». Apenas tenemos más indicios desde luego, pero debemos interpretarlo bien. Un poco antes, citando lo que significó Max Kommerell y Norbert von Hellingrath en la rehabilitación de Hölderlin⁷⁶, y definiendo la juventud sin Goethe que fue la suya, había dicho que este paso iba de un «genialismo optimista y neutralizante al genialismo pesimista, activo y trágico». Por genialismo Schmitt dice lo mismo que Seidel con radicalismo. Lo decisivo es la presencia de la Idea que se apodera del individuo. Pero no sólo esto. *Gestalt* no es meramente Idea ni es ese proceso solitario e infinito de *Bildung*. Ella tiene que darse igualmente como «sein», determinar la existencia. Y al hacerlo debe poseer «Macht». Estos tres componentes deben presentarse juntos y entonces han de hacer visible y público lo que antes quedaba invisible y puramente interior como *Bildung*. Mi afecto ideal, mi ser y mi poder: esto es en una sola cosa una *Gestalt*. Ya no estamos en el terreno de la vieja praxis por la que un individuo se apropia de una tradición y hace su experiencia vital. Hablamos de algo que permite resolver la situación de la hipertrofia de los afectos vitales e intelectuales, ya vista, y de especializar los sentimientos de la ambivalencia. La *Gestalt* ofrece los términos que responden a mi problema de miedo, inseguridad y aspiración de control. De ahí que mi neurosis, mi miedo, mi inquietud, mi inseguridad devenga *Gestalt* cuando se presenta un enemigo visible, como ser, poder e idea que me pone en peligro, cierto, pero que también me vincula a mi seguridad identitaria, a mi propia angustia.

⁷¹ *Glossarium*, o. c., p. 217.

⁷² «El enemigo es nuestra propia cuestión en figura y él nos precipita al mismo fin que nosotros a él».

⁷³ *Glossarium*, o. c., p. 213.

⁷⁴ *Glossarium*, o. c., p. 221.

⁷⁵ *Glossarium*, o. c., p. 153.

⁷⁶ Cf. de manera convergente mis análisis en *Narcisismo y objetividad. Un ensayo sobre Hölderlin*. Verbum, Madrid, 1999.

Sin duda cuando todo esto se da en el fenómeno, produce uno de esos efectos de genialismo. Que este genialismo era pesimista se basaba en que surgía de una precisa conciencia de enfermedad y estaba orientado a dar muerte. Que era activo parecía evidente por el hecho de que se mantenía en una lucha y una hostilidad. Que era trágico no era menos claro: se trata de una lucha estéril, contra sí mismo, pero en el cuerpo y la existencia del Otro. No es un azar que este libro terrible de Schmitt, *Glossarium*, acabe con la alabanza del mundo trágico de Schiller, que ya era desde luego el de Hölderlin, un mundo en el que los personajes pueden asumir un destino de hostilidad hacia el otro que llega hasta el autosacrificio. Esos seres humanos aferrados a la identidad, tal como Schiller los mostró en *La Novia de Mesina* eran incapaces de metamorfosis alguna. Ellos comprobaron a su manera la verdad del verso de Däubler. Pues ellos sabían que cuando el enemigo desaparecía, ellos se quedaban a solas con su problema y entonces sólo podían sentir su identidad y su autodeterminación dándose a sí mismos muerte. Lo que no podían consentir era una recaída en la ambivalencia, en un angustioso conflicto interior. El enemigo no era sino su propio problema, en una figura. Y era tan constitutivo de su identidad como ellos mismos. Por eso era una maravillosa dialéctica, una contradicción. En otro residía su identidad. Por eso no podían prescindir de él y por eso su muerte era tan necesaria como imprescindible su vida. De hecho, una muerte total sólo podía implicar la muerte de ambos en una misma y única muerte.